

De Roma en maatschappelijke instituties: twee onverenigbare werelden?

Dat de Roma de laatste jaren niet uit de West-Europese media weg te slaan zijn, behoeft maar weinig argumentatie. In 2004 en 2007 breidde de Europese Unie uit naar het oosten met landen als Hongarije, Slowakije, Tsjechië; Bulgarije en Roemenië. Die uitbreiding bracht een forse toename van Roma-immigratie en een vloedgolf aan reacties met zich mee. De uitzettingen van Roma uit Frankrijk in 2010 en de ontruiming in 2011 van ‘Dale Farm’, het grootste woonwagenkamp in Engeland, haalden wereldwijd de pers. Maar ook dichterbij huis leeft het debat: nu eens gaat het om armoedige levensomstandigheden en wordt de slechte huisvesting, de bedelarij of de gebrekkige hygiëne van de Roma in de kijker geplaatst, dan weer staan criminele activiteiten zoals inbraken, illegale arbeid en prostitutie centraal. Soms worden de Roma beschuldigend aangewezen, dan weer worden ze als slachtoffers ten tonele gevoerd. De rode draad in beide gevallen is dat ze op één of andere manier *buiten* de samenleving staan.

Dit artikel staat stil bij de manier waarop ‘Roma’ als een *tegencultuur* verschijnt die maar moeilijk te verenigen is met de gevestigde maatschappelijke orde, zoals dat ook met andere groepen gebeurt (denk bijvoorbeeld aan het labelen en stigmatiseren van delinquenten). Die context bemoeilijkt pogingen tot integratie, des te meer omdat voorheen succesvolle integratietechnieken op hun grenzen stuiten. Dat roept de vraag op hoe maatschappelijk kan worden omgegaan met mensen die zo anders zijn dan ‘ons’?

De constructie van een tegencultuur

Het idee dat de Roma *buiten* de samenleving staan valt niet uit de lucht. In de wetenschappelijke literatuur onderscheidt Vermeersch (2007) drie dominante conceptualisering van de Roma-identiteit die op uiteenlopende manieren een antwoord geven op de vraag wat Roma nu zo anders maakt. Ten eerste gaat het om een *historische* lijn, die uitgaat van een gedeelde roots en migratiepatronen. Het gaat grotendeels om linguïstisch onderzoek dat het verband tussen varianten van het Romani (de ‘Roma-taal’) en Indo-Arische talen wil aantonen (bvb. Hancock, 1997). Daarnaast is er een *culturalistische* stroming, die uitgaat van een eigen levensstijl en specifieke gedragspatronen: wat Roma bindt zijn hun gedeelde culturele praktijken en betekenisgevingen (bvb. Liégois, 2007). Een derde conceptualisering focust op het *biologische* verband tussen Roma. Deze benadering was dominant onder het nazisme, maar genetisch onderzoek naar overerfbare (pathologische)

factoren is ook nu nog in opmars (Kalaydjieva et al., 2001). Rodríguez (2011) voegt daar nog een vierde opvatting aan toe: de *sociale*. De marginale maatschappelijke positie, armoede en een context van discriminatie en uitsluiting zijn dan definiërende factoren voor de Roma-identiteit. Welke van deze opvattingen men ook aanhangt, het uitgangspunt is telkens dat de Roma anders zijn. Die verschillen duidt men overwegend als problematisch: er is een kloof met de dominante samenleving en haar instituties die maar moeilijk overbrugd kan worden.

Multiculturalisten (met inbegrip van heel wat beleidsmakers en belangenbehartigers) benadrukken daarentegen de nood aan een positieve appreciatie van deze verschillen. Kenmerken als culinaire, muzikale en/of danstalenten worden daarbij aangehaald en krijgen een plaats op socio-culturele activiteiten die de ‘andere’ kant van de Romacultuur laten zien. We willen die initiatieven niet veroordelen, maar ze sluiten het gevaar in van romantisering van de problematiek. De vraag is of deze positieve stereotypen minder schadelijk zijn dan de negatieve. Op hun beurt dragen ze immers bij tot de constructie van het anders-zijn en benadrukken ze (culturele) verschillen.

Enkele auteurs wijzen op het gevaar van dergelijke essentialistische opvattingen. Zij stellen dat ‘Roma’ geen empirische realiteit is, maar een geconstrueerde categorie. Dé Roma of zigeuner bestaat immers niet (Willems, 1995; Lucassen et al., 1998). De afwezigheid van eenduidige definities om deze groep af te bakenen heeft waarschijnlijk veel te zien met de heterogeniteit die Roma kenmerkt. Verschillende groepen die als dusdanig benoemd worden (of zichzelf als ‘Roma’ identificeren) zijn vaak nauwelijks vergelijkbaar en vertonen heel uiteenlopende eigenschappen. Met een andere lezing van de geschiedenis die focust op ontwikkelde discoursen, wijst Willems (1995: 10) op de politieke dimensie van dergelijke categorieën. Hij heeft het over een stigmatiseringsperspectief: ‘uitgangspunt daarvan is dat overheden in hun beleid ten aanzien van een apart gecategoriseerde groep uitgaan van een samenstel van negatieve waardeoordelen, een stigma.’ Zonder te willen stellen dat overheden per definitie negatieve bedoelingen hebben is het belangrijk om in te zien dat ‘de Roma’ een construct is, dat niet natuurlijk voortkomt uit een empirische werkelijkheid. Die constructie is niet neutraal: als dusdanig heeft ze een strategische en politieke (maar daarom niet noodzakelijk geïntendeerde) betekenis. Dat inzicht heeft verstrekkende implicaties voor het gevoerde beleid. Beleidsmakers moeten inzien dat hun maatregelen niet alleen ‘antwoorden’ bieden op een gegeven maatschappelijke realiteit, maar die sociale werkelijkheid ook mee vorm geven en construeren. De manier waarop deze mensen ter sprake worden gebracht (en dat begint met de keuze voor een begrip als ‘Roma’), heeft op zich al een impact op de sociale positie van de betrokkenen. De volgende paragraaf staat stil bij de manier waarop beleid ten

aanzien van Roma dominant gedacht wordt en bij de rol die maatschappelijke instituties daarin krijgen toebedeeld.

Integratie: oplossing of probleem?

Zoals gezegd zijn de intenties van beleidsmakers niet steeds negatief. Allerlei maatregelen worden ingezet om Roma kansen te bieden. Maatschappelijke *integratie* en sociale *inclusie* zijn daarbij stevast de richting waarin een oplossing voor het gestelde probleem wordt gezocht. Integratie en inclusie zijn geen synoniemen. Het zou ons in deze context echter te ver afleiden om verder in te gaan op het complexe debat omtrent de afbakening en het onderscheid tussen beide (en andere verwante) begrippen. Globaal lijkt het uitgangspunt en de inzet van deze strategieën het overbruggen van de kloof tussen ‘wij’ (de dominante samenleving, met de daarin gangbare regelgevingen en sociale praktijken) en ‘zij’ (de Roma, met hun eigen – dat wil zeggen, afwijkende – gewoonten, gebruiken en waardenkaders). De bezorgdheden lopen daarbij uiteen; al naargelang de positie binnen het politieke spectrum ligt de nadruk eerder op de bescherming van de (orde in de) samenleving dan wel op het verdedigen van de grondrechten van minderheden, inclusief de ruimte om de eigen cultuur te beleven.

De vraag die zich nu stelt is of het breed onderschreven integratiediscours inderdaad de verhoopte oplossingen kan (teweeg)brengen. Schinkel (2008:15) stelt dat ‘de benadrukking van [integratie], bedoeld om een scheiding tussen ‘leden van de samenleving’ en [niet geïntegreerden] op te heffen, het effect heeft van een voortdurende uitsluiting van diegenen bij wie [integratie] geproblematiseerd wordt’. Met andere woorden: integratie en inclusie worden gepresenteerd als oplossingen voor datgene wat ze zelf mee tweebrengen, namelijk maatschappelijke uitsluiting. Door te stellen dat groepen geïntegreerd of ingesloten moeten worden, gaat men er impliciet van uit dat deze groepen *buiten de samenleving* staan. Ook dat is geen *empirische* realiteit maar een *discursieve* constructie (cf. supra). Een concreet voorbeeld daarvan is het recente discours van Europese overheden in termen van ‘Roma inclusie’ (zie bvb. Europese Commissie, 2009; 2011). Die uitdrukking lijkt op zich al een spanning te bevatten: er is sprake van ‘doelgroepgerichte inclusie’, die vertrekt vanuit de maatschappelijke uitsluiting van Roma (het probleem) om vervolgens insluitingsstrategieën te formuleren (de oplossing). Zonder te ontkennen dat heel wat Roma te kampen hebben met maatschappelijke uitsluiting, is het belangrijk te onderkennen dat deze groep daarmee impliciet buiten de (dominante) samenleving wordt geplaatst (anders zou integratie of inclusie

immers overbodig zijn). Beleidsmaatregelen richten zich daarmee niet primordiaal op samenlevingsproblemen, maar op een groep mensen die met deze problemen geïdentificeerd worden. Dat is in verschillende opzichten problematisch. Ten eerste ligt hierin een gevaar tot *veralgemening* en *homogenisering* besloten: zoals eerder werd beargumenteerd, is de groep die onder de noemer ‘Roma’ gevat wordt zeer heterogeen. Het homogeniserende ‘Roma’ is dan ook geen adequate categorie voor een beleid dat sociale problemen wil aanpakken. Ten tweede is het dat niet omdat het identificeren van (groepen) mensen met specifieke problemen een vorm van *stigmatisering* is. Sociale problemen worden op die manier ‘geculturaliseerd’, dat wil zeggen: geduid als eigenschappen van een etnische of culturele groep. Dit werkt stereotypen in de hand en staat op die manier individuen in de weg zich te emanciperen van het groepsetiket dat hen door middel van het stigma wordt opgeplakt. Ten derde suggereren dergelijke initiatieven *eenzijdigheid* van het integratieproces. Een groep is ‘niet geïntegreerd’ en dus een bedreiging voor de (schijnbaar homogene) dominante samenleving. Beleidsmaatregelen mobiliseren maatschappelijke instituties via allerlei maatregelen om buitenstaanders te integreren, in te sluiten en daartoe de nodige ‘kansen’ (in de zin van mogelijkhedenvoorwaarden) te creëren. Daarin schuilt op zijn beurt een vorm van *culpabilisering*. De geboden kansen hebben een bijna dwingend karakter: in zoverre men de geboden kansen niet opneemt, ‘sluit men zichzelf uit’ en wordt de schuld voor de buitenpositie toegeschreven aan hen die a priori gezegd worden niet tot de samenleving te behoren. De verantwoordelijkheid van de integratie ligt finaal bij de (nog) niet geïntegreerde.

Hoe het anders kan?

Het idee dat een groot deel van de problemen die zich stellen wel eens in het huidige *discours* met betrekking tot integratie en inclusie zou kunnen liggen eerder dan in het ontbreken van gepaste communicatieve en agogische technieken, kan abstract klinken. Dat wil echter nog niet zeggen dat er geen praktische consequenties aan gekoppeld kunnen worden die dienstbaar zijn voor praktijk en beleid. In de zoektocht naar een ‘ander perspectief’ kunnen beleidsmakers heel wat mosterd halen in de praktijk. Daar blijken heel wat maatschappelijke instituties inderdaad moeilijk de kloof met de Roma te kunnen dichten: deze mensen zijn niet vertrouwd met impliciete organisatorische en communicatieve regels en lijken in die zin ‘onaangepast’ aan de ‘normale’ gang van zaken. De verwoede pogingen tot inclusie en integratie die het beleid via allerlei initiatieven aanstuurt, vinden nauwelijks voet aan de grond en bieden praktijkwerkers niet de handvaten die ze nodig hebben. In het voorgaande werd

betoogd dat het falen van heel wat initiatieven zijn grond vindt in het gehanteerde discours, dat de scheiding die het wil opheffen mee in stand houdt en sterker nog, mee produceert. In deze visie hoeven we ook maar weinig te verwachten van soortgelijke Europese, nationale, regionale en lokale Roma strategieën. Daar staat tegenover dat er wel degelijk ‘goede praktijken’ zijn. Elders werkt Hemelsoet (2011) het voorbeeld uit van ‘brugfiguren’ in het Gentse basisonderwijs; een initiatief dat er op heel wat scholen wonderwel in slaagt om de schoolse participatie en ouderbetrokkenheid drastisch te doen toenemen door het tot stand brengen van een vertrouwensrelatie. ‘Integratie’ krijgt in dit verhaal een heel andere betekenis dan het ‘inpassen’ in de schoolse orde. De inzet van het project is het dichten van de kloof tussen de school- en de thuissituatie, maar oplossingen kunnen daarbij zowel aanpassingen in het schoolmilieu als in het thuismilieu impliceren. Scholen ontwikkelen aangepaste strategieën om hun aanpak af te stemmen op de behoeften van de leerlingen op de school. Heel opvallend is dat dit initiatief niet specifiek op Roma is gericht: brugfiguren worden in brede zin ingezet om de relatie tussen de school, de thuissituatie en de buurt te verbeteren en versterken bij *alle* leerlingen. Indirect bereiken ze daar ook Roma mee, maar dat gebeurt expliciet niet vanuit of op basis van een (toegeschreven) Roma-identiteit. In dit voorbeeld gaan maatschappelijke instituties op creatieve wijze om met de beschikbare discretionaire ruimte. Ze vormen een breuklijn met de gevestigde orde, en geven ruimte aan andere omgangsvormen. ‘Integratie’ en ‘inclusie’ krijgen op die manier een heel andere betekenis, die pedagogisch alvast betekenisvoller lijkt dan de voorgekauwde initiatieven die doorheen de gangbare discourses worden aangereikt.

Een voor de hand liggende kritiek is dat een dergelijk perspectief – dat Roma niet als dusdanig bij naam noemt als doelgroep van beleidsmaatregelen – voorbij zou gaan aan de particuliere identiteit van deze mensen. Maar ook hier ligt het probleem bij de invulling van deze begrippen en de onderliggende machtsprocessen die bij definiëringen spelen. In voorgenoemde praktijken is er wel degelijk ruimte voor ‘erkenning’ van de identiteit en eigenheid van personen, families of groepen. Cruciaal echter is dat het vertrekpunt er één van openheid is: de betrokkenheid van waaruit sociaal werkers en andere professionals mensen tegemoet treden is niet voorgestructureerd door ingefluisterde (groeps)kenmerken. Dat wil niet zeggen dat er geen gelijkenissen tussen mensen kunnen bestaan op vlak van levensomstandigheden, gewoonten, opvattingen,... Deze identificatie gebeurt echter op de eerste plaats door de betrokken zelf, binnen de lokale context. Dat wil zeggen dat specifieke initiatieven voor mensen die zich als Roma met elkaar identificeren niet uitgesloten zijn. Wel betekent het dat het niet aan beleidsmakers, onderzoekers of professionals is om mensen dit

etiket op te plakken, noch om hen vanuit een vermeende identiteit tegemoet te treden. Als we mensen kansen willen geven, veronderstelt dit dat ze de erkenning krijgen die ze verdienen; dat impliceert op de eerste plaats een ruimte waarin ze de kans krijgen hun eigen identiteit te definiëren, eerder dan die toegeschreven te krijgen door (al dan niet goedbedoelende) ‘buitenstaanders’. Want zijn ‘we’, de bewoners van deze samenleving, dat uiteindelijk niet allemaal: buitenstaanders ten aanzien van elkaar? Dat lijkt me alvast een waardevolle insteek voor onze zoektocht naar gepaste manieren om het ‘samen-leven’ met onze medemensen vorm te geven.

Elias Hemelsoet¹

Bibliografie

- European Commission (2009) *Vademecum – The 10 Common Basic Principles on Roma Inclusion*.
- European Commission (2011), *An EU Framework for National Roma Integration Strategies up to 2020*, COM(2011) 173/4.
- Hancock, I. (1997) The struggle for the control of identity, *Transitions*, 4(4), 36-44.
- Hemelsoet, E. (2011). Bij de Roma op de sofa: de brugfiguur als hefboom voor maatschappelijke integratie. *Welwijs*, 2(22), 10-13.
- Kalaydjieva, L., Gresham, D. & Calafell, F. (2001) Genetic studies of the Roma (Gypsies): a review, *BMC Medical Genetics*, 2(5), 1471-2350.
- Liégois, J.-P. (2007) *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Lucassen, L., Willems, W. & Cottaar, A. (1998) *Gypsies and other itinerant groups. A socio-historical approach*. New York: Palgrave.
- Rodríguez, S. (2011) *Gitanidad. Otra manera de ver el mundo*. Barcelona: Kairós.
- Schinkel, W. (2008) *De gedroomde samenleving*. Zoetermeer: Klement.
- Vermeersch, P. (2007) *The Romani Movement. Minority politics and ethnic mobilization in contemporary Central Europe*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Willems, W. (1995) *Op zoek naar de ware zigeuner. Zigeuners als studieobject tijdens de Verlichting, de Romantiek en het Nazisme*. Utrecht: Jan van Arkel.

¹ Elias Hemelsoet is als assistent verbonden aan de vakgroep Pedagogiek van de Universiteit Gent.